GUSTAF AULÉN

TRO OCH DOGM



LUND, C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

TRO OCH DOGM

AV

GUSTAF AULÉN



LUND
C. W. K. GLEERUPS FÖRLAG

LUND 1920
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET

TILL

EINAR BILLING

Innehållsförteckning.

Kap. 1.

Problemläget.

Den tid, i vilken vi leva, är fylld av skarpa meningsbrytningar på alla områden, icke minst på det religiösa. Livliga diskussioner både om kristendomens betydelse och om vad kristendomen egentligen är höra till ordningen för dagen. För mången ibland oss vill det utan tvivel synas som om all denna oro vore jämförelsevis hastigt påkommen. I själva verket är detta dock intet annat än en illusion. Den jäsningstid, i vilken vi leva, har icke kommit med ett slag. Oron stammar icke från det sista decenniet. Det är icke bara vår egen generation, som haft känning av densamma. Visserligen undergår frågeställningen en oavbruten förskjutning. Men den kristna tanken eller teologien är dock i stort sett sedan lång tid tillbaka väl förtrogen med de huvudfrågor, som framkallat den här omtalade oron. Den har redan länge genomlevat en kristid och brottats med problem, vilka för många enskilda ibland oss te sig såsom nya.

Detta den kristna tankens arbete har ock — vad man eljest vill säga om det — icke varit alldeles förgäves. Det kunde kanske närmast vid första påseende synas, som om svaren här ginge i så olika riktningar,

att det hela blott ger ett förvirrande intryck — som om det därför här icke vore någon ledning att hämta för det fortsatta arbetet med trosfrågorna. Det skall visst icke heller förnekas, att många skilda åskådningar och meningar brutit och bryta sig med varandra inom det teologiska lägret. Icke desto mindre är den slutsats förhastad, som vill försäkra oss, att teologien av denna anledning icke nått några resultat och icke skulle kunna giva någon ledning. Den kristna tankens arbete har dock även det — liksom allt annat sanningssökande arbete — avsatt ofrånkomliga resultat, vilka ingen som sysslar med trons frågor utan skada lämnar obeaktade.

Även om, såsom nyss påpekades, det teologiska arbetet sedan lång tid tillbaka befunnit sig i en jäsnings- och orosperiod, så har dock onekligen under senaste tid en viss förskjutning ägt rum i så måtto, att den teologiska diskussionen i långt högre grad än tillförne flyttats ut från fackmännens krets till en större allmänhet. Det är helt visst också just denna omständighet, som mer än mycket annat hos de icke teologiskt fackbildade framkallat intrycket av att just vår generation kommit i ett alldeles nytt teologiskt läge. Detta utvidgade deltagande i de teologiska angelägenheterna är givetvis ett högst glädjande faktum, försåvitt nämligen det där bakom ligger ett verkligt personligt allvarligt intresse för de livsfrågor, med vilka teologien arbetar. Teologiens representanter skola ock säkerligen gärna och tacksamt lyssna till alla deras röster, för vilka de kristna trosfrågorna äro livsfrågor, vare sig det ligger någon egentlig teologisk skolning bakom deras uttalanden eller ej. En sak kunde man dock begära och det är, att de som uppträda med anspråk på att vara ledare och lärare göra sig så pass mycken möda, att de taga reda på och

sätta sig in i åtminstone de elementära resultaten av den kristna tankens ivriga arbete med kristendomens urkunder och trosfrågor. Det brukar anses som god regel att åtminstone nödtorftigt sätta sig in i de frågor, i vilka man vill yttra sig. Den oklarhet och förvirring, som känneteckar den närvarande situationen, härrör till stor del av att många av dem som mest tvärsäkert och anspråksfullt yttra sig i teologiska ting äro alltför tankelata för att underkasta sig dylik möda.

Icke minst nödvändigt är det att förskaffa sig en klar inblick i det verkliga förhållandet mellan tro och dogm. Frågan om »dogmerna» visar, som naturligt är, en stark tendens att tilldraga sig uppmärksamheten vid teologiska debatter. Den griper in på snart sagt alla håll och ställer överallt till villervalla, försåvitt man icke nått fram till att se vad »tro» och »dogm» betyda och icke betyda för evangelisk kristendom.

Till belysning av denna ofta mötande oklarhet och förvirring kan det vara instruktivt nog att giva akt på en del icke så sällan förekommande uppfattningar av »dogmerna» och deras betydelse för kristendomen. För många är det man kallar dogmer så intimt sammanhängande med kristendomen, att de båda storheterna så gott som sammanfalla. Kristen tro är att vara förvissad om och orubbligt hålla för sanna de kristna »dogmerna» eller åtminstone de viktigaste bland dem. Den som förnekar någon eller några av dessa grunddogmer har därmed ställt sig utanför kristendomens råmärken. Dogmerna äro en gång för alla slutgiltigt formulerade och orubbligt fixerade. Inför dem finnes därför endast två alternativ: antingen bejakande eller förkastande. Därför ser man från detta håll med största misstänksamhet på det dogmhistoriska arbete, som vill se och förstå de

olika »dogmerna» i historiens ljus, som vill klarlägga de olika tidshistoriska förutsättningar och faktorer, vilka inverkat vid fixerandet av olika tiders trosformuleringar. Man fruktar med all rätt, att »dogmerna» därigenom skola ryckas ned ifrån den piedestal, på vilken man vill ställa dem, att de icke längre skola kunna betraktas såsom en gång för alla givna dokument om vad kristendom är. Ty om dogmerna skulle vara mer eller mindre betingade av den tids tankar och föreställningar, som sett dem födas, så ha de ju uppenbarligen sin mänskliga sida, och ha de en mänsklig sida, kunna de omöjligen längre uppträda med den ofelbara gudomliga auktoritet, som allenast är upphöjd över allt föränderligt och förgängligt. Dogmerna måste — vill man här säga oss — stå fasta och orubbliga, om kristendomen själv skall stå fast och orubblig som den klippa, vilken de växlande mänskliga meningarnas bränningar förgäves söka skölja bort. Vill man icke taga »dogmerna» sådana de äro, utan underkasta dem en fortgående kritisk granskning, vill man överhuvudtaget sätta ifråga, om de gamla fastställda dogmernas formuleringar giva oss de bästa och sannaste uttrycken för vad kristendom är, så betyder detta ingenting mindre än att kristendomen själv av teologien ställes in i en fortgående förvittrings- och upplösningsprocedur.

Det är betecknande nog för den förvirrade situationen, att snarlika tankar om kristendomens ställning till dogmerna kunna göras gällande från ett läger, som eljest står den nyssnämnda grundåskådningen så fjärran som möjligt. Samma resonnemang — att kristendomen står och faller med »de gamla dogmernas» orubblighet — förfäktas ofta med stor energi från håll, där man står passivt utanför kristendomen eller där man

intagit en gentemot densamma utpräglat agressiv ståndpunkt. Motivet är genomskinligt. Man vill demonstrera, hur fjärran kristendomen står från allt nutida tänkande och hur omöjligt det är att omplantera kristendomen i en jordmån, som är så grundväsentligt olika den, i vilken dogmerna ursprungligen växte fram. Kristendomen var, vill man säga, från början sammanvuxen med en gammal världsbild och världsåskådning, som nu för länge sedan gravlagts. Och det är en ren illusion, om man tror sig kunna lösgöra kristendomen från denna världsåskådningsram. Man måste taga kristendomen och dess dogmer sådan den en gång i gamla tider utgestaltats eller ock lämna den. Här gäller den gamla satsen: sint ut sunt aut non sint (de — dogmerna — må vara sådana de äro eller ock må de alls icke längre vara till). Det är en fåfäng möda den kristna tanken gör sig, när den strävar med att göra kristendomen tillgänglig för det tjugonde seklets sätt att tänka. Motsättningen är i själva verket lika oförenlig som mellan eld och vatten. Den kan blott nödtorftigt fördöljas genom oklara och — vill man stundom tillägga — oärliga kompromisser. Anklagelserna mot den senare teologiens strävanden framföras ofta med en viss lidelsefull skärpa. För den gamla teologien med dess oföränderliga dogmer kunde man ändå hysa en viss aktning, heter det — denna teologi utgjorde ändå ett slutet helt och dess mening var klar och tydlig. Men hela den senare teologien är däremot oklar och mångtydig, i det att den upptar många gamla uttryck och formler men tar dem i en helt ny bemärkelse. För denna teologi kan man icke hysa någon respekt, allrahälst som den dessutom befinner sig i en uppenbar självillusion. Den inbillar sig att den skall kunna rädda kristendomen genom att sammansmälta den med den nya tidens tan-

kar, men vad den gör är i grund och botten intet annat än att bidraga till dess fortgående förvittring och självförstörelse.

Så bli anklagelserna från detta håll desamma som från dem, vilka vilja försvara kristendomen genom att försvara »dogmernas» oföränderlighet. Och man kan få bevittna, att dessa senare med tacksamhet och utan att låtsa om polemikens syften till sin favör inregistrera de mot kristendomen fientligas angrepp. Det blir ett vapenbrödraskap, som starkt påminner om det gamla mellan Herodes och Pilatus. Och inför dylika vapenbrödraskap har man alltid anledning att bliva betänksam. En sådan situation visar bäst, att frågan om kristendomen och dogmerna befinner sig i ett oklart och förvirrat läge.

Denna oklarhet är nu emellertid som oftast icke mindre på de håll, där man just i kristendomens intresse går till angrepp mot tendensen att identifiera kristendomen med »dogmer». Sådana strömningar äro gamla och välkända inom den evangeliska kristenheten. Parollen att kristendomen ej är lära utan liv stammar närmast från pietismens opposition mot den gammalprotestantiska ortodoxien. Att vara en kristen är, vill man här säga, dock något helt annat, eller åtminstone något långt mera, än att blott bejaka ett visst teologiskt lärosystem. Pietismen reagerade starkt mot den rol, som renlärigheten kommit att spela under den s. k. ortodoxiens tid och hade skarp blick för den ödesdigra förenkling, som låg däri, att man kunde frestas till att tro sig vara färdig med kristendomen genom att blott hålla vissa lärosatser för sanna. I pietismens opposition låg emellertid icke något bestridande av »dogmernas» betydelse överhuvud. Man nöjde sig i regel med att förfäkta, att

tron icke fick vara någon »död», blott teoretisk tro, men försummade att på allvar taga upp frågan om förhållandet mellan tro och dogm till klargörande behandling — en omständighet, som gjorde, att pietismens position kom att lida av mycken inre oklarhet.

Denna oklarhet har icke blivit mindre, när man under senare tid trott sig kunna fullfölja pietismens uppslag genom att uppställa kravet på vad man kallar en odogmatisk kristendom. Dogmerna äro, vill man här säga, en tung och odräglig börda, som gör att kristendomen trycker oss ned i stället för att lyfta oss upp. De äro det största hindret för kristendomens väg till människohjärtana. En dogmatisk kristendom ger oss stenar i stället för bröd. Vi anmodas att med all makt söka hålla för sanna sådana tankar och föreställningar, som äro oss alldeles främmande och som vi omöjligen kunna med inre övertygelse bejaka. Därför är för kristendomens framtid och verkningsmöjligheter ingenting nödvändigare än att den befrias från allt vad dogmer heter. Dessa av människohänder uppbyggda murar måste raseras, om kristendomens rika skatter eljest skola kunna bliva tillgängliga för det släkte, som nu lever.

Tydligt är att det bakom sådana strömningar och stämningar ligger högst legitima intressen. En uppfattning av »dogmerna», vilken vill tvinga människor till att bejaka tankar, som strida mot deras inre övertygelse, är — såsom vi i det följande närmare skola se — för kristendomens sak förödande och ett förräderi mot evangeliets oryggliga sanningskrav. Men en annan sak är, om det botemedel, som det populära slagordet »bort med dogmerna» föreslår, verkligen är ägnat att övervinna sjukdomen, ja om detta recept överhuvudtaget är möjligt att använda. Det visar sig nämligen snart nog, att

när de s. k. dogmerna kastats ut genom dörren och vederbörande tror sig som mest fri från dem, så ha de redan — måhända en smula förklädda — skaffat sig väg in genom fönstren. Vill man t. ex. mota ut alla de gamla kristologiska »dogmerna» om Kristi väsens enhet med Fadern o. s. v., så vill man helt säkert på något sätt söka klargöra för sig vad Jesus har för betydelse för ens kristna tro. Och så snart man försöker sig på att göra några uttalanden i saken, att göra sig några bestämda föreställningar om Jesu ställning och betydelse, så är man i varje fall inne på den väg, som leder till dogmbildning och dogmer. Man visar ut vissa dogmer, men andra komma i stället. Att utvisa allt vad dogmer heter och all motsvarighet till dogmer — ty på själva namnet kommer föga an — det skulle vara detsamma som att helt och hållet vilja utvisa tanken från religionens värld. Enskilda kristna kunna hava mer eller mindre starkt behov att med eftertankens hjälp göra sig reda för vad som ligger i deras tro, vad denna har för innehåll och betydelse. Men kristendomen själv kan icke undvara tankens försök att kartlägga trons värld. Den kan icke låta det stanna vid blott de outsägliga suckarna och vid stämningar utan ord och uttryck. Den kan det icke, försåvitt som tron »vet på vem den tror», försåvitt som den kristna trons Gud dock icke endast och allenast är den fördolde Guden utan ock den uppenbare.

Om nu tron med en inre nödvändighet måste söka att taga sig uttryck i tankar och föreställningar, kan uppenbarligen icke frågan om tron och dogmerna finna en tillfredsställande belysning med mindre än att vi vinna en mot verkligheten svarande inblick i förhållandet mellan tron själv och dessa trostankar. Med något mindre omfattande perspektiv kunna vi icke nöja oss. Åtminstone icke från en evangeliskt kristen synpunkt. Ty först från denna utgångspunkt kan det bliva oss klart, om vi överhuvud såsom evangeliska kristna kunna tala om »dogmer» och i så fall i vilken mening detta kan ske. Såsom det redan framskymtat i det föregående tages nämligen ordet dogm i det populära meningsutbytet om saken i åtskilliga skiftande betydelser — ett förhållande, som också i sin mån bidrar till den ovan konstaterade oklarheten.

»Dogm» betyder ursprungligen och närmast en av den kyrkliga myndigheten auktoritativt fastställd lärosats. Auktoriteten kan därvid uppfattas på olika sätt. Än kan den betraktas såsom ofelbar, varav också följer att dogmen uppfattas såsom en slutgiltig och oföränderlig läroformulering. Än åter kan auktoriteten hävdas på ett mindre exklusivt sätt och dogmen därmed fattas såsom en mera underordnad instans, såsom det t. ex. sker i Konkordieformlens berömda inledningsord. »Symbola eller bekännelser — heter det här — hava icke makt att döma, ty denna myndighet tillkommer den hel. Skrift, utan de bära allenast vittnesbörd om vår lära och uttyda henne samt visa, huru den hel. Skrift uti de omtvistade artiklarna i alla tider blivit förstådd och uttydd av de lärare i Guds församling, som då levat.» Men »dogm» tages också ofta i en långt vidsträcktare bemärkelse och betecknar då överhuvud lärosatser, som förmått att med något större eftertryck göra sig gällande inom kristenheten och som för det allmänna medvetandet stå såsom karakteristiska uttryck för kristen läroåskådning, även om de alls icke blivit fixerade eller stadfästade på kyrkliga koncilier eller i kyrkliga bekännelseskrifter. Så talar man t. ex. icke sällan om »kyrkoläran» såsom ett parellellbegrepp till kyrkans dogmer och med »kyrkolära»

menar man då snarast detsamma som 1600-talets gamla dogmatik, vilken veterligen aldrig erhållit någon kyrklig auktorisation och icke heller kan göra anspråk på någon slags överhöghet, när det gäller att bestämma vad evangelisk kristendom är. Slutligen kan det förekomma, att dogmerna få betyda ungefär detsamma som trosåskådning överhuvud, att man alltså låter dogmerna representera hela det intellektuella momentet inom kristendomen.

Vilja vi nu söka vinna en klar uppfattning av förhållandet mellan tro och dogm, kunna vi icke utan vidare utgå från någon viss bestämd på förhand given tolkning av dogmen. Vi måste tvärtom låta vår åskådning om »dogmen» och dess förhållande till tron framgå som resultat av en undersökning om förhållandet mellan tro och lära, mellan tron själv och tankens försök att vilja skapa så klara och korrekta uttryck åt tron som möjligt. Det visar sig därvid, att problemet om tro och dogm sluter inom sig en hel rad viktiga frågor. De betydelsefullaste bland dessa skola vi söka skärskåda, i det att vi låta vår undersökning fördela sig på följande avdelningar: Om tron enligt romersk och evangelisk åskådning; tro och lära; tankens rätt och tankens begränsning; trostankarnas föränderlighet och trons enhet. Ett slutkapitel skall sedan behandla frågan om vad »ren lära» betyder.

Kap. 2.

Om tron enligt romersk och evangelisk åskådning.

För Rom är tron framför allt ett försanthållande av den genom kyrkans högsta myndighet auktoriserade

läran. Den romerska katolicismen framträder såsom en hierarkisk kyrkoanstalt, som har sin koncentration i påvemakten. Den hos påven samlade kyrkomakten organiserar sakramentsförvaltningen, genom vilken nådekrafterna utskiftas till den frälsningsbehövande mänskligheten; den bestämmer genom den kanoniska rätten de lagar och stadgar, som måste följas inom kyrkan och och fixerar slutligen med absolut myndighet och ofelbarhet de lärosatser, som äga förpliktande karaktär och skola »tros» av alla kyrkans medlemmar. »Tron» betyder därvid, såsom det gamla ordet lyder: cum assensione cogitare = att tänka med bifall. Att tro — det är att såsom gudomlig sanning fasthålla alla de av den kyrkliga auktoriteten formulerade lärosatserna. Den kyrkliga lärotraditionen, alltjämt närmare utbyggd och tolkad av den hierarkiska myndigheten, framstår som en ofrånkomlig lag, vilken kräver obetingad underkastelse. Nu kan man visserligen tala om tron även i andra bemärkelser. Den romerka katolicismens store kyrkolärare Thomas ab Aquino t. ex. kände även en »tro» i högre mening. I och med de sakramentala nådeskrafternas ingjutande i människan uppkommer hos henne ett trostillstånd, som icke bara är ett »tänkande med bifall» utan därtill en av kärleken präglad underkastelse under Gud. Detta är då trons högsta form: fides caritate formata (den av kärleken präglade tron). Den tro, som består i ett accepterande av den fastställda kyrkoläran, får med denna åskådning en förberedande betydelse; den hör med till de förutsättningar, som krävas av människan för att hon skall få del av den sakramentala nådens gåvor. För frågan om tro och dogm har emellertid allt tal om en dylik högre form av tro ingen direkt betydelse. Dogmen har ingen annan för-

bindelse till denna högre tro, än den som består däri att dess accepterande måste föregå sakramentsnådens åtnjutande. Därför kvarstår den »intellektualistiska» uppfattningen av tron orubbad — trots allt tal om den tro som präglas av kärlekens gåva. När det är fråga om att »tro», så betyder detta i första hand att människorna ställas inför en rad föreställningar och utformulerade satser, som de skola tillägna sig och bejaka, icke därför att de inse deras sanning såsom ett ofrånkomligt faktum och alltså med inre nödvändighet säga sitt ja, utan helt enkelt därför att en yttre auktoritet, kyrkans myndighet, garanterar deras sanning och kräver deras antagande såsom villkor för att människorna skola få del i de utav kyrkan förvaltade sakramentala nådegåvorna. Det är fråga om ett utvidgat vetande — ett vetande om Gud och det övernaturliga, som kyrkan genom sina dogmer erbjuder människorna att hålla för sant. Med personliga livserfarenheter har detta ännu ingenting att göra. Det är icke till den personliga erfarenheten dogmerna vädja. Även om både erfarenhet och tanke skulle visa i annan riktning, står Rom där lika fullt oböjligt och obevekligt med sitt krav på underkastelse under den allena saliggörande kyrkans lärodekret. Roma locuta causa finita (Rom har talat, saken är utagerad) — denna lag är, såsom t. ex. påvemaktens förfaringssätt med de s. k. modernisterna nogsamt visar, alltjämt lika livskraftig som någonsin. Hela denna uppfattning av problemet tro och dogm är utpräglat intellektualistisk och lagisk. Intellektualistisk därför att tron i första hand fattas såsom försanthållande av en viss given fixerad lära, och lagisk därför att denna lära framträder med anspråk på att äga ofelbar gudomlig auktoritet och med krav på obetingad åtlydnad.

Det visade sig emellertid snart nog, att de fordringar, som härmed ställdes på människorna, voro alltför orimliga för att kunna med all stränghet upprätthållas. Trycket blev alltför starkt och Rom blev nödsakat att anordna en slags säkerhetsventil. Ju mera kyrkoläran utbildades genom konciliernas beslut och eljest av påvemakten accepterade teologiska utredningar, desto omöjligare blev det, att kyrkans medlemmar i allmänhet ens kunde äga kännedom om den läroframställning de voro förpliktade att godtaga. Men man visste råd. Redan på 1200-talet hade man funnit en utväg, som kunde hjälpa ut ur dessa svårigheter. Det vore alldeles icke nödvändigt, att var och en katolsk kristen hade någon ingående kännedom om den kyrkligt auktoriserade läroframställningen och personligen gjorde dess satser till sina. Man kunde gott stanna vid en mindre utvecklad tro (fides implicita), som bestode i en förvissning, att vad kyrkan överhuvud lärde var sant, att kyrkans läroförkunnelse vilade på full gudomlig auktoritet och var ofelbar i sin formulering. Visserligen kunde olika meningar göra sig gällande, när man skulle närmare bestämma i vilken utsträckning man kunde använda sig av denna allmänna summariska tro och vad som måste persoligen tillägnas. Men hur man än ville draga gränserna — man hade dock med denna teori fått ett elastiskt och synnerligen användbart medel, när det gällde att lätta trycket av det eljest outhärdligt hårt pressande, lagiskt-intellektualistiska dogmatiserandet. Den utväg man här tillgrep har också verkligen gjort, att frågan om dogmerna och svårigheten inför dem blivit mindre framträdande inom katolicismen än man skulle kunnat vänta sig, då man betänker vad katolicismens krav på underkastelse under det ofelbara lärosystemet verkligen innebär. Roms in-

tresse har ock i själva verket *mera* riktat sig på sakramenten och kyrklig rättspraxis än på lärosystemet. Dock har givetvis polisvakten kring renläírigheten aldrig upphört och just i senare tider har denna ofta nog gjort sig gällande med en alldeles särskild skärpa. Den här påpekade säkerhetsventil, som den romerska katolicismen sett sig nödsakad att anbringa i sin lärobyggnad, är emellertid lärorik nog att beakta. Saken visar, att sådana renlärighetskrav som här möta, när allt kommer omkring helt enkelt icke låta sig genomföras med full konsekvens. Icke ens Roms mäktiga auktoritet förmår det. Den blir tvungen att på något sätt lindra trycket genom att införa restriktioner.

Men — så är mången helt säkert benägen att fråga — råder det verkligen någon mera betydande skillnad mellan Roms uppfattning av förhållandet mellan tro och dogm och den evangeliska kristendomens? Möta vi icke i grunden även på det senare hållet samma benägenhet att hänvisa till en rad fixerade lärosatser och kräva att dessa skola vara föremål för »tro» i betydelsen av försanthållande? Och vill man icke även här efter bästa förmåga hävda, att dessa lärosatser stödja sig på den högsta tänkbara, på en gudomlig, auktoritet och att de alltså äro både ofelbara och orubbliga? Så — säger man måhända med ett skeptiskt leende — kanske tillsist hela skillnaden mellan Rom och s. k. evangelisk kristendom består däri, att den senare icke har fullt så starka maktresurser att upprätthålla sina pretentioner på att äga en ofelbar renlärighetsauktoritet och att exekvera de därav följande kättardomarna? Att den goda viljan till både det ena och det andra finnes på många håll inom protestantismen än i dag — det kan väl ingen gärna betvivla?

Nej, det kan verkligen ingen betvivla. Det är blott

alltför uppenbart, att de tankegångar, vilka här betecknats såsom romerska, ofta nog gått igen inom den evangeliska kristendomen — låt vara att de delvis klätts i annan dräkt och icke sällan uppträda i skyddande förklädnad. Det är också uppenbart, att dessa tankegångar ännu den dag i dag är icke äga någon så alldeles ringa livskraft ibland oss, ehuru deras egentliga styrkeperiod otvivelaktigt hör det förflutna till och kan lokaliseras till den period inom den äldre protestantismen, som brukar betecknas med namnet »ortodoxiens» tid. Man skulle t. o. m. kunna gå ännu längre och säga att åskådningen om tro och dogm inom protestantismen kan bliva ännu mera intellektualistisk och lagisk inom Romarkyrkan, samt att svårigheterna nu kunna bliva ännu mera tryckande och outhärdliga för den enskilde kristne. Detta senare beror på att hela den andliga situationen har förändrats så starkt, och hör samman med det som är den evangeliska kristendomens styrka. Protestantismen har ej tillgång till katolicismens säkerhetsventil. Den kan icke och vill icke låta den enskilde kristne krypa bakom kyrkan. Den kan icke nöja sig med den allmänna »tron» att vad kyrkan lär är rätt och sant. Ty till dess översta grundsatser hör kravet på att den enskilde skall tillägna sig kristendomen på ett alltigenom personligt sätt. Protestantismen lärde sig ock från begynnelsen, att det icke är rådligt att företaga något emot sitt samvete, alltså icke heller att söka tvinga sig till att böja sig under och bejaka lärosatser, vilkas sanning man tilläventyrs alls icke kan inse. Vi förstå väl, till vilka rent outhärdliga svårigheter det måste leda, om man med *sådana* grundsatser vill förena föreställningen om att den »tro», som fordras av oss, närmast och i första hand innebär ett försanthållande av vissa givna.

såsom ofelbara ansedda läromeningar. Konflikten mellan dessa fordringar och det personliga sanningskravet tillspetsas i långt högre grad än vad fallet är inom den romerska katolicismen.

Bedöma vi den gammalprotestantiska ortodoxien från tidens historiska förutsättningar, är dess position väl förklarlig. Denna s. k. ortodoxi drabbas i nutiden ofta av oförtjänt klander, beroende därpå, att man vid sina domar mera har för ögonen 1800-talets misslyckade försök att återuppliva 1600-talets ortodoxi är dennas egna historiska förutsättningar. Den gammalprotestantiska teologien besjälades av det tacknämliga strävandet efter att skydda och bevara det reformatoriska arvet. Den såg i den kristendomsåskådning, som vunnit liv vid reformationen, den äkta kristendomens förnyelse efter all fördunkling och förvanskning och därför fann den intet vara mera angeläget än att låta denna kristendomsåskådning få så rena och fasta teologiska uttryck som möjligt. En annan sak är hur man lyckades därmed. Men om än reformationens rikedom ingalunda lät sig intvingas i gammalortodoxiens formler, så få vi i alla fall uppföra det energiska bemödandet att fullfölja reformationens intentioner på dess förtjänstkonto. Historiskt sett är det i varje fall högst förklarligt, att »den rena läran» kom att stå i mittpunkten av gammalortodoxiens tankevärld, och även att man — gentemot Rom — sökte giva denna sin lära den starkast tänkbara auktoritet. Så stod läran, dogmen, där åter såsom en fast och orubblig storhet, vilken tänktes vara föremål för tro i betydelsen av försanthållande. Den krävde ovillkorligen »trons lydnad», ty den uppträdde åter med absolut gudomlig myndighet, grundad på den bokstavligen inspirerade bibelboken. Nu ville man naturligtvis icke

säga, att detta försanthållande representerade hela tron, trons fullhet. Hade redan den gamla medeltida katolicismen talat om en högre form av tro än den som bestod i att »tänka med bifall», så var detta ännu långt mera fallet inom gammalortodoxien. Man hade ej glömt, att reformationen talat om tron med nya tungors ljud och att det frälsande i tron låg i något helt annat än i det nakna försanthållandet. Man visste väl, att det djupaste och innersta i tron var hjärtats förtröstan på den levande Gud, som mötte själen med sin outgrundliga kärleks outtömliga rikedom. Men det bristfälliga och ödesdigra i den gammalortodoxa teologien låg däri, att man icke ägde någon klar inblick i det verkliga förhållandet mellan dessa trons båda sidor, som man kallade assensus och fiducia (försanthållande och förtröstan) eller rättare sagt mellan tron själv, såsom förtröstan och tillit till den levande Guden, och dess tankeinnehåll. Nu ställde man det som man kallade försanthållande före förtröstan och gav därigenom — även om teologien egentligen icke menade det alldeles så — människorna det intrycket, att bejakandet av den med gudomlig auktoritet framträdande läran vore ett villkor, som först måste uppfyllas, innan man kunde nå fram till den frälsande tro, som bestod i tillit till Gud. Och detta intryck förstärktes i hög grad av det sätt, på vilket man ville styrka riktigheten av den grundläggande tesen om Skriftens ofelbara gudomliga auktoritet. Man anförde en hel rad yttre argument, med vilka man ville bevisa, att Skriften verkligen vore i bokstavlig mening gudomligt inspirerad, t. ex. skriftböckernas ålder, de förekommande underverken, profetiornas uppfyllelse o. s. v. Av detta förfaringssätt kunde man ej få något annat intryck än det, att det först gällde att med rent förståndsmässiga

skäl, som måste godtagas av alla, demonstrera bibelns bokstavsinpiration. Var denna en gång fastslagen, hade man därmed också bevisat sin rätt att fordra allmänt erkännande av det på denna grund uppbyggda lärosystemet. Med ett sådant erkännande hade man då visserligen icke ännu nått fram till trons fulla rikedom, men en nödvändig betingelse för att nå detta mål hade blivit uppfylld. Och så syntes man då ha all anledning till att med största energi kräva uppfyllandet av denna betingelse, fordra »trons» obetingade lydnad under det på den bokstavsinspirerade Skriften uppbyggda lärosystemet.

Tankegången kan vid första påseende synas fast och sluten. Vid närmare granskning visar det sig emellertid, att svårigheter möta överallt. En grundval för det hela utgjorde föreställningen att Skriftens bokstavliga inspiration kunde ledas i bevis och att den så för envar kunde demonstreras såsom i allo gudomlig auktoritet. Men huru mycket än den gammalprotestantiska teologien sökte hopsamla alla skäl, som förnuftigtvis kunde bestyrka denna lära, var det den dock omöjligt att stanna blott vid yttre, rationella och historiska grunder. Den talade också om ett annat skäl, som den visserligen kunde samordna med de andra, men som dock var fullständigt artskilt från de andra — nämligen vad man kallade »den helige Andes vittnesbörd». Men om nu detta inre vittnesbörd skulle var ett nödvändigt villkor för att man skulle kunna bliva fullt förvissad om Skriftens ofelbara auktoritet, finnes det i själva verket icke längre någon möjlighet att hävda insikten om denna auktoritet såsom en för alla tillgänglig allmängiltig sanning. Då blir ju nämligen erkännandet av skriftauktoriteten beroende på personliga upplevelser och erfarenheter, som icke låta sig påtvingas någon på rent teoretisk väg. Och därmed faller ock grundvalen för att den på skriftutsagorna uppbyggda läran skulle kunna göra sig gällande med utvärtes auktoritet: skriftauktoriteten står icke längre fast på förhand såsom en given utgångspunkt, en självklar förutsättning, som man blott behöver hänvisa till för att bevisningen skall vara given. Skriftens bokstavsinspiration skulle vara hörnstenen. Men denna inspiration lät sig ej demonstreras på ett sådant sätt att den kunde bliva en allom tillgänglig, på förhand fastštående förutsättning.

Den inre svagheten i resonnemanget visar sig emellertid vidare däruti, att teorien om den bokstavsinspirerade bibeln icke lät sig konsekvent tillämpas, när det gällde uppbyggandet av lärosystemet. Skulle verkligen allt i bibeln vara i ordets egentliga mening bokstavligen av Gud inspirerat, så måste det ha till följd, att allt i Skriften skall äga samma absoluta gudomliga anseende och myndighet samt att det alltsammans skall vara lika användbart som byggnadsmaterial vid troslärans uppbyggande. Man måste odelat och utan restriktioner kunna stödja sig på vilket enskilt bibelställe som hälst. Den gudomliga ofelbarheten måste — enligt teorien — tänkas vara likformigt utbredd över det hela. Var verkligen allt ofelbart, så fanns det ingen anledning eller rättare sagt ingen möjlighet att ställa något visst bibelinnehåll över annat. Man måste äga icke bara rätt utan även skyldighet att t. ex. i samma grad stödja sig på de psalmer, vilka anropa Gud att hämnande föröda Israels nationella fiender, som på det johanneiska ordet om Gud såsom kärleken eller på den gudsbild, som vinner liv i Jesu ord och gärning. Man måste känna sig förbunden att lika högt uppskatta de gammaltestamentliga reningsstadgarna som bergspredikans etiska förkunnelse. Men

hur mycket än bokstavsinpirationsteorien förvillade blicken för bibelns olika höjdlägen och förledde till att söka hävda en jämlikhet, som icke svarade mot det verkliga förhållandet, så kunde man dock faktiskt aldrig fullfölja teorien fram till dylika konsekvenser. Det var — trots allt — en illusion, när gammalprotestantismen vid utgestaltandet av sin troslära menade sig utnyttja bibelstoffet i enlighet med bokstavsinspirationsteoriens principer. I själva verket tillmätte man alldeles icke samma dogmatiska värde åt hela bibelinnehållet. Man gjorde sin gallring — det kunde ej undvikas. Och den slagruta, efter vilken man företrädesvis gick fram, var den kristendomsuppfattning, som vunnit liv vid reformationen. Man var förvissad om att »den rena läran» blivit återupptäckt av Luther och det var denna rena lära, som man sökte och fann i Skriften. Visserligen var det långt ifrån alltid reformationens djupaste motiv man därvid fullföljde. Och visserligen bidrogo i sin mån just de gängse teorierna om Skriftens inspiration till att underlätta upptagandet av heterogent stoff i läroframställningen. Men fast står i alla fall att Skriften ingalunda i alla sina detaljer blev den lärobok i dogmatik, som den enligt den härskande teorien skulle vara. Hur mycket än teorien om den bokstavliga inspirationen hängde ett täckelse för ögonen, när Skriften lästes, så var det dock en inre omöjlighet att låta läroauktoriteten vara s. a. s. likformigt utbredd över hela bibelinnehållet: Skriftens egen beskaffenhet lade alltför starka hinder i vägen. Vad vi alltså kunna konstatera är följande: att icke ens den mest energiskt genomförda bokstavsinspirationsteori, som icke drar sig för att låta inspirationen gälla både den hebreiska interpunktionen och skiljetecknen, kan förvandla Skriften till en enhetlig lärobok i dogmatik. Försöket

strandar på sin egen orimlighet. Och denna orimlighet blev efterhanden blott ännu mera uppenbar, i samma mån som den historisk-kritiska forskningen lät Skriftens olika religiösa höjdlägen framträda i klart ljus.

Den grundval, på vilken man inom protestantismen ville uppbygga teorien om en med ofelbar auktoritet utrustad lära, vars antagande kunde och måste krävas av envar, visade sig alltså ingalunda vara så fast och orubblig som det närmast kunde synas, och som man sökte göra troligt. Men det var icke nog med att denna intellektualistiska grundåskådning, som betraktade trons föremål såsom en fastslagen läroframställning och tron själv såsom i första hand ett försanthållande av denna lära, vilade på en vacklande grund. Utan den stöter ock på en opposition, som aldrig tystnar och som aldrig erkänner den såsom rättmätig och svarande mot evangelisk kristendom. Vi ha icke här tillfälle att undersöka, på vilka vägar denna opposition historiskt framträtt. Det är oss nog att söka se och fixera, vilka dess bärande grundtankar äro. Man kan tala om huvudsakligen tvänne skäl av principiell art.

För det första må då sägas, att den intellektualistisklagiska uppfattning av förhållandet mellan tro och lära, som möter i den romerska katolicismen och som går igen i den s. k. gammalprotestantiska ortodoxien, strider mot sanningskravet, mot den evangeliska kristendomens obetingade personliga sanningskrav. Skulle vägen till kristendomen vara den, att vi först måste söka tvinga oss att hålla en viss given läroåskådning för sann på grund av den yttre auktoritet, med vilken den framträder, även om vi icke själva inse dess sanning, så skulle detta ovilkorligen vara något för det personliga sanningskravet högst vådligt. Vi skulle nödga oss till och anse oss för-

pliktade att böja oss för och godtaga sådana uppfattningar och formuleringar, om vilkas sanning vi ej kunnat bli på något sätt övertygade. Det från sanningskravets synpunkt sett vanskliga ligger uppenbarligen däri, att vi skulle nödgas acceptera läror, som påtvingas oss på grund av någon viss *yttre* auktoritet, fastän vi icke blivit övertygade om dessa lärors riktighet, kanske icke ens inse deras verkliga mening. I själva verket kunna vi endast då med full uppriktighet tala om att någon viss kristen lära äger sanning för oss, om det som denna »lära» vill uttrycka framträtt såsom en ofrånkomlig verklighet för oss, om vi alltså på den inre övertygelsens väg blivit bundna vid densamma, eller m. a. o. om dess eget inneboende innehåll betvingat oss.

Nu skulle man här kunna invända: ja, men andras t. ex. de store troshjältarnes erfarenhet måtte väl vara större än vår så högst begränsade erfarenhet. Låt vara att vi ej genast finna deras trosformler och lärouttryck motsvara vad vi på vår närvarande ståndpunkt kunna inse vara sanning, så må vi dock akta oss att därför förkasta deras ärevördiga läroformler — det kan komma den dag, då vi inse att det i deras ord låg en djupare sanning fördold än vad vi först kunde ana och tro. Det berättigade i ett sådant resonnemang ligger i öppen dag — det är icke »det subjektiva godtyckets» sak, som här förfäktas — men i själva verket är »invändningen» icke någon invändning mot det ovan sagda, försåvitt som man även här vill vädja till den inre överbevisningens väg. *En* sak är att vi ställa oss ödmjukt och avvaktande inför andra människors troserfarenhet och dennas uttryck — någonting helt annat däremot att anse det för någon slags kristen plikt att bekänna sig till läroformler *på grund av den yttre auktoritet* med vilken de uppträda — vare sig

man nu inser deras mening och sanning eller ej. Det strider ovilkorligen mot samvetets elementäraste krav, om man skulle intaga en sådan ställning till den kristna läran, om man inför låt vara de mest ärevördiga formler skulle säga eller tänka: här gäller det att säga ja, vare sig jag förstår något eller ej, vare sig jag kan finna någon mening och sanning eller icke, ty eljest avskär jag för mig alla möjligheter att bliva och vara en kristen. Därför att den intellektualistisk-lagiska uppfattningen av förhållandet mellan tro och lära driver till och mer eller mindre direkt uppmuntrar sådana bakvända tankegångar och föreställningar om kristendomen, måste den bekämpas och avvisas. Den innebär en farlig frestelse till försyndelse mot det som uppriktighet och ärlighet kräver av oss. Men en medveten evangelisk kristendom kan minst av allt vara med om något dylikt. Den kan icke ställa krav, som inleda i dylik frestelse, utan att försynda sig mot sitt eget innersta. Ty den reformatoriska kristendomen vet väl från sin födelsestund, att det icke är rådligt att företaga sig något emot samvetet.

Men ännu en principiell invändning måste riktas mot det uppfattningssätt vi här kallat det intellektualistiskt-lagiska. Vill man fatta trons föremål såsom en viss given fixerad låroframställning och tron själv såsom närmast ett försanthållande av denna, så medför detta, att man kommer att förlägga de svårigheter, inför vilka kristendomen ställer människorna, på orätt ställe. Det vill då synas, som om de svårigheter, vilka möta oss när vi vilja vandra trons väg, i första hand skulle vara av intellektuell art och bestå däri, att vi skulle nödgas tillägna oss tankar och föreställningar, som äro oss svårtillgängliga eller rentav otillgängliga. Det vill synas som om det värsta hindret vore taget, när man kommit över

dessa svårigheter och tilläventyrs kapitulerat inför det obegripliga — tagit förnuftet tillfånga under »trons lydnad». Dylika krav på förnuftets kapitulation inför det obegripliga ha ofta velat hämta stöd från bibelord sådana som det, att det behagade Gud att, genom den dårskap Han lät predikas, frälsa dem som tro, eller ordet i Rom. 11 att Guds domar äro outgrundliga och Hans vägar outransakliga. Det som hör Gud och Hans rike till ligger ovan allt vårt förnuft och därför ha vi — vill man säga — intet annat att göra än att böja oss inför det orimliga i trons lydnad. Men man missförstår i själva verket alldeles vad saken gäller, om man vill taga dylika bibelord till intäkt för ett krav på kapitulation inför läroformuleringar, som synas oss orimliga och meningslösa. Den outgrundlighet och den överförnuftighet, om vilken Paulus och med honom alla de djupaste andarne inom kristenheten talat, är av en helt annan art — vi skola återkomma därtill i annat sammanhang. Redan här må det emellertid sägas, att det alldeles icke är fråga om att böja sig inför något orimligt, därför att vi icke förstå något av det Gud tillhörer. Utan det är i stället fråga om att vi ställas inför något outtömligt och för vårt förnuft outransakligt, just då det förunnats oss att blicka in i Guds värld och just *därför* att vi sett och *förstått* något av det Gud och Hans rike tillhör. Det var därför att Paulus förstått något av vad Kristi kors betydde för Guds rikes sak, som han med tanke på detta kors kunde säga, att Guds dårskap är visare än människor. Och det var just när han fått se ljus från ovan falla över en fråga, som vållat honom alldeles särskilt stora svårigheter, han uttalade sina ord om Guds domars outgrundlighet och Hans vägars outransaklighet.

Det ödesdigra med hela denna tankegång, som förlägger kristendomens svårighet till detta, att vi skulle söka hålla vissa fixerade lärosatser för sanna, även om vi icke blivit personligen övertygade om deras sanning och klart insåge denna, är nu emellertid, att man på detta sätt drar bort uppmärksamheten från de verkliga och alldeles ofrånkomliga svårigheter, inför vilka kristendomen först och sist ställer oss människor. Det är visserligen sant, att kristendomen ock har sina intellektuella svårigheter, vilka framträda olika starkt under olika tider, men dessa beröras minst av allt av en sådan argumentering som den här omnämnda. Ty denna åstadkommer i själva verket ingenting annat än att placera konstlade, fiktiva svårigheter i stället för de verkliga svårigheterna. De svårigheter, om vilka kristendomens Herre och mästare talar, äro av helt annan art. Han talar om den trånga porten och den smala vägen samt, ännu mera tillspetsat, om att vinna livet genom att mista det. Den avgörande svårigheten ligger med andra ord däri, att det som skiljer oss från Gud måste brytas ned, att våra själar måste få en annan herre än det egocentriska jaget med dess växlande begärelser. Människosjälen måste frigöras genom att detta tyranni utbytes mot Guds herravälde. Där Guds Ande råder, där äro vi rätteligen fria. Och den avgörande svårigheten ligger just där — det får icke på något sätt fördunklas eller bortresonneras. Men det fördunklas, så snart man föranleder människor att tänka, att svårigheten närmast och egentligen skulle bestå däri att man böjde sig under vissa med gudomliga auktoritet utrustade lärosatser. Något sådant har förvisso Kristus aldrig sagt eller antytt. När det en gång i Johannesevangeliet heter, att den som vill göra Guds vilja skall förstå om läran, om förkunnelsen är av Gudi, så är detta något helt annat och snarast rent mot-

satt. Det är nämligen ett uttalande, som ligger i linje med vad Jesus eljest sagt om den trånga porten och den smala vägen. Ty att vilja göra Guds vilja leder direkt genom den trånga porten in på den smala vägen.

Det är alltså starka och tvingande skäl som göra, att vi omöjligen kunna stanna vid en intellektualistisk-lagisk uppfattning av förhållandet mellan tro och lära. En sådan åskådning kan icke heller framställa några grundade anspråk på att representera evangelisk kristendom, hur gärna den än vill tränga sig in på protestantiskt område och hur mäktig den understundom kan ha varit där. Den står nämligen icke i samklang med reformatorernas sätt att tänka och tala om tron. När Luther och de andra reformatorerna efter honom talade om den frälsande tron (fides salvifica) och med all kraft inskärpte, hur allt kom an på tron allena, förstod man sannerligen icke med tron ett försanthållande av någon större eller mindre mängd auktoritativt framträdande lärosatser. Hade detta verkligen varit reformatorernas uppfattning, så hade de romerske haft all rätt på sin sida, när de bekämpade den reformatoriska läran om rättfärdiggörelsen av tron allena och förmenade, att man så ville leda människorna på en lättvindig och otillbörlig genväg in i Guds rike samt att tankegången vore den vådligast tänkbara för hela det etiska livet. Men en tro, som bestod i ett naket försanthållande av lärosatser, var alldeles icke för reformatorerna den tro, som gav själen en fast grund och som hade makt att upprätta, förvandla och frälsa. En sådan »tro» avfärdar Luther ofta som en »kolartro» en »död» tro, en tro »som också demonerna hava». Den frälsande och levandegörande tron är av annat slag. Den består däri, att människosjälen gripes och betvingas av den levande Gud, som i Jesus Kristus möter oss med sin

upprättande och frälsande kärlek. »Tron är en levande oförvägen tillförsikt till Guds nåd, så viss att man tusen gånger kunde dö därpå». I ett sådant ord framträder den starka religiösa koncentration, som ligger i det reformatoriska trosbegreppet. Den som tror — han har, säger Luther. Vad har han? Därom lämnas rikligen besked. Han har syndernas förlåtelse, liv och salighet, därför och därigenom att han äger ingenting mindre än Gud själv. Det som gives oss är — brukade det på reformationens tungomål heta — icke bara några vissa Guds gåvor, utan Gud själv. Det är detta som gör tron till en frälsande tro och som gör, att allt för Luther samlar sig just kring tron såsom det stora huvudordet: att människan genom det som kallas för »tro» gripes och betvingas av den levande Guden, så att hon sätter sin lit i liv och död icke till sig själv eller till Mammon eller till någonting i världen, utan till Honom allena, sådan Han möter henne med sin outgrundliga och outtömliga barmhärtighet. Det är denna tro som tränger sig fram i de reformatoriska psalmerna och som ger genljud över hela den uppväxande evangeliska kristenheten. Och den är någonting helt annat, någonting vida innerligare djupare och rikare än det romerska »att tänka med bifall» — den frälsande tron vinnes icke därigenom att man söker tvinga sig till lydnad under med auktoritativ myndighet framträdande lärosatser.

Det kan i själva verket så mycket mindre vara fråga om någonting dylikt som reformatorerna med all önskvärd tydlighet åter och åter inskärpa, att tron icke kan vinnas genom någon vår egen »förtjänst» utan i stället skänkes oss såsom en gåva från Gud allsmäktig. »Den rätta tron» — läsa vi t. ex. hos Luther — »låter sig icke göras med våra tankar, utan den är alltigenom ett Guds

verk i oss utan allt vårt tillgörande.» Reformatorernas lösensord om tron såsom ett Guds verk i själen har stundom missförståtts. Man har nämligen ibland tolkat detta som om det varit meningen, att vi människor, när det gällde trons uppkomst och bevarande, skulle förhålla oss rent passivt. Man har stundom kunnat få bevittna, att rädslan för att tala om människornas »medverkan» vid frälsningens vinnande, verkat ända därhän, att man rentav fruktat för att uppfordra människorna till energisk strävan för sina själars väl. Men sådan var icke reformatorernas mening. De hade bättre förstått sin Paulus och visste, att det gick för sig att uppmana till att »med fruktan och bävan arbeta på sin frälsning» och att i samma andedrag säga: »ty Gud är den som verkar i eder både vilja och gärning» (Fil. 2: 12 f.). De visste väl, att det för människan gäller att kämpa trons kamp, att det här om någonsin kräves själens vakenhet och högsta andliga spänstighet. Men denna »aktivitet» bestod enligt reformatorernas åskådning i receptivitet, i själens öppnande för och mottagande av den Gud som söker oss och vill betvinga oss och taga oss in i sin gemenskap. Och den var himmelsvitt skild från den slags aktivitet, som skulle bestå däri att man med all makt beflitade sig om att böja sig under och fasthålla en rad av auktoritativt föreskrivna lärosatser. Ja, ett sådant försanthållande är icke ens att betrakta såsom s. a. s. den första hälvten av tron, såsom ett begynnelsestadium och ett villkor för att sedan få del av tron i någon högre bemärkelse. Ty om ett sådant försanthållande än i överensstämmelse med det gamla medeltida språkbruket kunde bära trons namn, så är den dock i och för sig intet annat än en »död» tro och alltså värdelös, icke någon slags begynnelse till den levande och frälsande tron. En sådan tro

finnes icke till utan där själen gripits och betvingats av den levande Gud, som ger sig till känna genom sin »uppenbarelse» och som avslöjar sitt hjärtelag i honom, som är uppenbarelsens herre och konung, Jesus Kristus. Genom denna grundåskådning har reformationen i själva verket övervunnit det intellektualistiska, ensidigt läromässiga sättet att se på den kristna tron.

Men därmed hade icke någon fullt klar och genomförd utredning givits av förhållandet mellan tro och lära — och någon sådan gavs i själva verket icke heller av reformationen. Tvärtom äro de reformatoriska uttalanden i denna fråga ofta nog synnerligen oklara. En sak må här noga observeras: om tron enligt reformatorisk grundåskådning är ett själens gripande av den Guds kärlek, som överväldigar henne och som möter oss framför allt i Jesus Kristus såsom uppenbarelsens herre, så är det därmed tydligt att denna tro icke är vilken obestämd gudstro som hälst. Det är tvärtom uppenbart, att den har en viss bestämdhet, ett visst givet innehåll. Man utsäger något för tron grundväsentligt, om man säger, att tron i evangelisk mening är förtröstan, själens tillit till Gud allena. Men denna förtröstan har då en alldeles bestämd karaktär och kvalitet, som just gör den till kristen. Om icke detta noga beaktas — och det har icke alltid skett — kommer man till en alldeles felaktig uppfattning av vad tro såsom förtröstan i evangelisk mening innebär. Man kommer att tömma tron på innehåll på ett sätt, som alldeles icke svarar mot reformatorernas tankegång. Och man kommer icke heller till någon verkligt klargörande och befriande insikt om förhållandet mellan tro och lära.

Nu ha — såsom redan antytt — reformatorerna själva icke på samma sätt som vi haft känning av detta problem eller direkt och medvetet arbetat med detsam-

ma. Och vi må givetvis akta oss för att döma deras uttalanden från en frågeställning, som icke var deras. Att den kristna tron hade ett visst givet alldeles bestämt innehåll var för våra reformatorer en självklar sak. Och denna trons innehållssida kunde de ofta beteckna med termen försanthållande. En senare tid har stundom velat uppställa det alternativet om tron är förtröstan eller försanthållande. En sådan frågeställning — som f. ö. icke heller är särdeles klargörande — visste ej reformationen av. För den var det tvärtom uppenbart, att den frälsande och livgivande tro, om vilken den talade, också inneslöt ett försanthållande — för Luther först och främst i betydelsen av en förvissning om sannfärdigheten av Guds löftes- och nådesord i Skriften. När man nu emellertid icke närmare reflekterade på förhållandet mellan den frälsande tron och dess innehåll, mellan förtröstan och försanthållande, så blev följden helt förklarligt den, att åtskilliga av de reformatoriska uttalandena — om de isolerades — kunde få en stark intellektualistisk färg och därför lätteligen kunde tolkas såsom ett återfall eller ett kvarstannande i den uppfattningen, att tron närmast och i första hand vore att betrakta såsom ett naket försanthållande av vad den yttre fasta auktoriteten föreskriver.

Teologien har därför från reformationen fått i arv den synnerligen viktiga uppgiften att utreda och klarlägga, vilken uppfattning av förhållandet mellan tro och lära, som verkligen överensstämmer och sammanhänger med den evangeliska kristendomens syn på den frälsande tron. Ty denna Luthers grundläggande syn på den kristna tron har den evangeliskt kristna tanken icke kunnat släppa. Den har tvärtom verifierats såsom född fram av kristendomens egen anda och uttryck för

dess innersta väsen. Men just därför att så är, är det så mycket nödvändigare att komma fram till en klar teoretisk uppfattning av förhållandet mellan tro och lära. Teologiens arbete i denna sak har icke heller varit förgäves. Huru meningarna än alltfort bryta sig härom, kan man dock på goda grunder tala om en växande klarhet. Och vår närmaste uppgift blir nu alltså den att stanna inför frågan om förhållandet mellan tro och lära och att söka se, såväl huru dessa båda skiljas åt som huru de hänga tillsammans med varandra.

Kap. 3.

Tro och lära.

Tro och lära sammanfalla icke. De äro icke identiska begrepp. De kunna och måste noga skiljas åt. Men på samma gång är det ock nödvändigt att se, huru de hänga ihop med varandra. Är det verkligen sant, att — såsom nytt antyddes — teologiens arbete med denna fråga har varit klargörande och avsatt fasta resultat? Man kunde i varje fall snarast frestas att betvivla detta, när man åter och åter nödgas bevittna, huru förvirrade diskussionerna om tro och lära, om vad kristendomen är och innehåller, kunna bliva. Ingenting är vanligare än den mest oklara sammanblandning av de båda här omtalade faktorerna. Ingenting är vanligare än att man resonnerar och argumenterar, som om kristendomen närmast vore detsamma som en viss lära. Och frågan om kristendomen tyckes då blott bliva en fråga om hur mycket som skall höra med till denna »lära», huru pass utförlig den skall vara, eller hur mycket man tilläventyrs

bör reducera av överflödiga eller missvisande lärosatser. Förutsättningen för detta kvantitativa resonnemang, som adderar och subtraherar lärosatser, är uppenbarligen att kristendomen är en lära, som av människorna antages eller förkastas.

Så är det t. ex. icke sällsynt, att man i samtidens ivriga diskussioner om vad kristendom rätteligen är möter en frågeställning, som vill tvinga oss att välja mellan följande alternativ: kristendomen är antingen en lära av Jesus eller en lära om Jesus. Den är antingen Jesu egen lära, hans förkunnelse, åtminstone det viktigaste i denna, eller också är den den lärobildning om Jesus Kristus, som påbörjades under apostlarnas dagar och sedan ytterligare utformades, ombildades och tillökades under kristenhetens långa historia och som avsatt sig i kyrkomötebeslut och bekännelseskrifter från äldre och nyare tid. En fraktion ser kristendomens räddning i en så stark reduktion av gamla läroformuleringar som möjligt. Alla dessa många tillbyggnader och påbyggnader ha endast tjänat till att fördunkla kristendomens ursprungliga enkla och lätt tillgängliga lära. De stå blott skymmande i vägen för nutidens människor. Därför är det hög tid — om eljest kristendomen skall kunna leva ibland oss — att vi lämna allt detta och återgå till kristendomens första enkla läroförkunnelse — den som gavs av kristendomens herre och mästare själv och som framför allt består i läran om Gud som vår Fader och människorna som våra bröder. Motparten ser nu i sådana reduktionsplaner en stor fara för kristendomen, begynnelsen till dess upplösning och undergång. Man tar bort det ena efter det andra av vad som gör kristendomen till kristendom. Den ena bestämmelsen efter den andra göres om intet. Man säger att det blott är skalen som plockas

bort, men i själva verket går det som när man plockar bort skalen från ett kålhuvud — till sist blir det ingenting kvar. Det gäller därför att stå emot reduktionstendenserna och att i varje fall göra halt i tid och icke utelämna något som är väsentligt och oförytterligt för den kristna tron. Man måste klart och bestämt veta, var gränsen går och sedan till det yttersta försvara denna gräns. Frågan kommer lätt att glida över till att bliva: vilket är det minimum av kristen lära som erfordras — de oundgängliga lärosatser, vilka äro så beskaffade att den som ställer sig utanför dem eller drar någon av dem i tvivelsmål i och med detsamma ställer sig utanför kristendomen? Vilket är det minimum av »tro» som fordras?

Dessa båda motsatta riktningar kunna stå och stå i själva verket också skarpt fientliga mot varandra. Men huru häftiga motsättningarna kunna vara, så finnes det dock uppenbarligen en viss frändskap mellan deras sätt att resonnera: båda anlägga en intellektualistisk och därför kvantitativ synpunkt på kristendomen — de se den närmast såsom en viss bestämd lära. Och frågan om tron blir därför i första hand en fråga om huru *mycket* vi skola tro för att vara kristna.

Men om hela denna frågeställning måste vi säga, att den på ett oklart och förvirrande sätt sammanblandar kristendom och teologi, tro och lära samt att den därför leder in i olösliga svårigheter. Striden måste, så länge den utkämpas på denna grundval, bliva både ändlös och meningslös. De frågor, som ligga bakom meningsbrytningarna, kunna icke lösas vare sig genom addition eller subtraktion av lärosatser. I själva verket är stridsställningen här densamma som en gång i tiden mellan den s. k. ortodoxien och rationalismen. Den senare åsyftade en reduktion av den kristna läran i stil med den ovan

skisserade tankegången — den förra åter höll emot av alla krafter, försvarande så gott det gick position för position. Ingendera av de båda stridande lyckades besegra den andre. Striden var tröstlös. Man kunde icke ens, förr än hela frågeställningen fördjupats och omlagts, se vad striden egentligen gällde och i vilken riktning frågorna kunde lösas. Schleiermacher var den som mer än någon annan hjälpte till att övervinna ortodoxiens och rationalismens gamla frågeställning. För honom stod det nämligen klart, att kristendomen icke närmast och i första hand vore en »lära». Livet, troslivet självt, är det primära, läran, de tankeuttryck som detta trosliv skapar åt sig, är det sekundära. Vi skola icke här gå närmare in på huru Schleiermacher utför denna tes — ett utförande som delvis är ganska disputabelt. Men själva tesen måste vi nogsamt beakta, då den verkligen är född fram av den evangeliska kristendomens egen ande. Och även den bevisföring som Schleiermacher lägger till grund för sin sats är väl värd att observeras — den är slående nog. Om kristendomen i första hand skulle vara en lära — säger Schleiermacher — så skulle ovilkorligen måttstocken för bedömandet av en människas kristlighet ligga i hennes ställning till läran. Ju klarare inblick hon hade i »läran», ju större teologisk kunskap hon ägde, desto bättre kristen skulle hon också vara. Men detta strider uppenbarligen mot det verkliga förhållandet. Den intellektuella insikten kan omöjligen användas som måttstock på människors kristlighet. Det är icke sagt att den som teoretiskt har hunnit längst verkligen är den frommaste kristne. Livet kan gå före läran liksom också läran, den teoretiska insikten kan s. a. s. löpa före livet. Det kan finnas människor, vilka stå synnerligen högt som kristna personlig-

heter, men vilka dock i mångt och mycket hava en bristfällig inblick i det kristna trosinnehållet. Och det kan å andra sidan finnas sådana som med stor teoretisk skärpa trängt in i den kristna tankevärlden, men som dock såsom kristna personligheter stå tillbaka för andra som äga vida mindre teoretisk inblick. Detta faktum måste vi räkna med. Och därav följer ovillkorligen, att kristendom och lära ej sammanfalla samt att de icke heller löpa parallellt, så att större kristen fromhet i och med detsamma skulle medföra ökad insikt och tvärtom.

Skola vi giva ett svar på frågan om vad kristendom är, så kunna vi alltså omöjligen säga, att kristendomen är en så eller så beskaffad lära eller att den är försanthållandet av denna lära. Vi måste avvisa hela den frågeställning, som frågar om kristendomen är en lära om Jesus eller en lära av Jesus, av den grund att denna frågeställning icke tränger tillräckligt djupt i och icke rätt förstår vad saken gäller. Kristendomen är nämligen djupast sett och i första hand ett religiöst livsförhållande, ett gudsförhållande, ett själens samliv med Gud. Kristendomen är ett livsförhållande, för vilket Gud är en levande realitet, där det som skymmer Honom och skiljer oss från Honom viker, och själen lever av Hans gemenskap. Närmare bestämt är kristendomen då ett av Kristus och hans ande präglat gudsförhållande, ett liv där denna Guds och Jesu Kristi ande är verksam och mäktig, omskapande och förvandlande, upprättande och förnyande, givande själen frid och tröst och hopp, nytt liv med kraft att göra en tjänaregärning i det rike, vilkets konung Gud är. Den grundval, på vilken detta liv bygger, den kraft av vilken det har sin styrka, är icke en lära med en rad, flera eller färre, fixerade läropunkter, utan grunden och kraften är det av Gud fyllda andeliv, som går fram i vårt

släkte, det andeliv som har sin herre och mästare i Kristus. Att »tro» är då icke att uttala sin anslutning till en samling läroformuleringar, utan det är att gripas och överväldigas av detta andeliv, av denna Andes makt och därmed av ingenting annat och ingenting mindre än av Gud själv.

Det är nödvändigt att vi så grundligt som möjligt frigöras från det intellektualistiska betraktelsesättets tvångsföreställningar och tvångsherravälde. Våra själar frigöras icke genom läror och meningar, utan genom ande och kraft. Allraminst må vi tro att kristendomen frigöres till större andekraft och rikare verkningsmöjligligheter ibland oss genom blott och bart en förenkling av dess läroinnehåll. Det gäller först och främst att intellektualismen övervinnes och att blicken öppnas för att kristendomen till sitt innersta väsen är en levande andekraft. Blott därigenom är det möjligt att vinna en utsiktspunkt, som medger en på samma gång fri och förståelsefull hållning till lärofrågorna och deras betydelse. Och blott därigenom är det överhuvud möjligt att få sikte på vad det nya i kristendomen är.

Det nya i kristendomen ligger nämligen icke däri att den skulle lägga en del nya lärosatser om Gud till dem som förut funnos, ej heller däri att den på en eller annan punkt skulle rektifiera dessa gammaltestamentliga föreställningar om Gud. Jesus anknyter till den gudskännedom, som Israel hade. Han träder in i sammanhanget från lagen och profeterna. Han vill icke förkunna någon annan Gud. Hans Gud är ock den ende Guden, all världens Gud. Det är den Gud som står i en obruten motsats till allt vad ont och synd heter. Det är den barmhärtige och förlåtande Gud, som dock även profeterna förkunnat. Även det av Jesus begagnade uttrycket om

Gud — Fader — är icke något alldeles nytt och förut okänt. Vad han vill är i varje fall icke närmast att giva ett nytt gudsbegrepp. Utan det är att bringa Gud människorna närmare inpå livet, att slå ned de krafter i människolivet, som stå Gud emot och skymma Honom och skilja oss ifrån Honom samt att så upprätta Guds rike. I denna linje ligger det nya i kristendomen. Det nya är därför närmast en ny genomgripande gärning av Gud och därmed en ny, allt förvandlande erfarenhet av Honom. Samma sak kan ock uttryckas så, att det nya ligger i beskaffenheten av Jesu person. Hans gestalt är den nya skapelse, om vilken Paulus talar (2 Kor. 5: 17). Samma sak — ty den nya åskådningen av Gud och den nya erfarenheten av Hans närhet uppkommer därav att Guds härlighet, enligt lärjungarnes vittnesbörd, skådats i Jesu Kristi anlete. (Joh. 1: 14 och 2 Kor. 4: 6). Ännu ett annat uttryck för denna samma grundåskådning är detta: det nya ligger i den nya kraft, som kommit med Jesus Kristus, med den andemakt, den andens fullhet, som verkar i honom och i all hans gärning — den andemakt som ger honom möjlighet att giva syndernas förlåtelse från Gud allsmäktig. Det nya är alltså från denna synpunkt sett den nya egenartade gudskraften, som lever i honom och utgår från honom. Så predikas Kristus såsom »Guds kraft» (1 Kor. 1: 23) och så är evangelium en »Guds kraft till frälsning för var och en som tror» (Rom. 1: 16). Kristendomen blir till och vinner liv i människohjärtan, när själarna gripas och betvingas av denna andemakt och igenkänna den såsom Guds egen Ande. Så upprättas Guds herravälde — alla de som drivas av Guds ande äro Guds barn (Rom. 8: 14). Och så uppstår vissheten om att intet skall skilja oss från Guds kärlek, som är i Kristus Jesus, vår Herre

(Rom. 8: 39). — Tilläggas må blott att den här framställda synpunkten på det nya i kristendomen icke betyder ett undanskjutande av Jesu förkunnelse och dess betydelse, utan istället att denna förkunnelse inställes under ett riktigt perspektiv, så att dess art och syfte klart och tydligt framträder. Denna förkunnelse har icke karaktären av en utredande läroframställning, utan av ett budskap, som syftar till att låta människorna förnimma Guds närhet och att föra dem in under Hans herravälde.

Så vilja vi alltså fatta kristendomen såsom ett av Kristus, av hans ande präglat och bestämt gudsförhållande. Tro betyder då att vi betvingas av denna andemakt och upptagas i detta gudsförhållande, i denna gudsgemenskap. Vi ha nu att se vilka konsekvenser, som följa härav för det problem med vilket vi närmast syssla: frågan om förhållandet mellan tro och lära. Vi skola då se, att denna vår uppfattning av vad kristendom är ger oss dels en enhetlig och enkel syn på tron och dess föremål och dels en klargörande inblick i »lärans» uppkomst och ställning.

Vår huvudtes blir följande: *Tron har endast och allenast ett föremål, nämligen Gud själv.* Trons föremål är Gud, sådan Han ger sig till känna för oss, möter oss och handlar med oss eller med andra ord sådan Han uppenbarar sig för oss. Det vi kalla *»läran» är däremot icke föremål för tro utan uttryck av tro,* vårt försök att i ord uttala vari trons betydelse och innehåll ligger.

Först må vi stanna inför det att Gud är trons enda föremål. Detta ligger i själva verket inneslutet i vår bestämmelse av vad kristendom är. Vi fattade kristendom såsom ett av Kristus, av hans ande präglat och bestämt gudsförhållande. Ordet gudsförhållande är här själva huvudordet. Däri ligger att allt i kristendomen syftar

till Gud och sammanhålles av Gud, eller med andra ord att tron riktar sig till Gud allena och har Honom allena till sitt föremål.

När man ser saken intellektualistiskt och gör läran till trons föremål, ter sig icke saken på detta sätt. Då får tron en hel rad olika föremål, olika läropunkter om Gud och Kristus och den Helige Ande. Detta sidoordnande av en serie trosföremål bredvid varandra har till följd en oorganisk och mekanisk uppfattning av tron, som splittrar densamma och förstör dess enhetliga och enkla prägel. Ofta nog vill man från en dylik utgångspunkt betrakta tron på Gud såsom snarast ett förstadium, från vilket man sedan vandrar vägen framåt till högre grader av tro. Tron på Gud är visserligen det grundläggande, men den kristna tron har ock andra föremål, som föra längre fram och djupare in. Tron på Gud delar kristendomen med andra religioner, judendomen och muhammedanismen, och detta visar bäst att denna gudstro inom kristendomen endast är en förberedelse — inom det egentligt kristligas område kommer man först, när man till detta trosföremål kan lägga andra såsom försoningen, syndernas förlåtelse, treenighetens mysterium m. m. Denna föreställning om gudstron såsom ett slags förstadium har bland annat till förutsättning, att man på rent rationell väg skulle kunna leta sig fram till Guds verklighet, att man skulle kunna framlägga logiskt bindande bevis för denna verklighet. Det är bekant att man i äldre dagar tillmätte sådana gudsbevis en stor betydelse och att man icke satte deras beviskraft i tvivel. Kunde man verkligen på tankens väg med logisk nödvändighet uppvisa Guds existens, så var det naturligt nog att man skulle vilja se tron på Gud såsom den lättillgängligaste sidan av »den kristna tron». Gudstanken fattades

på detta sätt såsom allmänmänsklig egendom, såsom något självklart och ofrånkomligt, medan däremot andra kristna trosföreställningar betraktades såsom mysterier, vilka avslöjats genom Guds särskilda uppenbarelse. Inom den gammalprotestantiska teologien framträdde denna tankegång i den formen, att läran om Gud, hans försyn m. m. räknades till vad man kallade »de blandade artiklarna», d. v. s. till de trosartiklar, som kunde härledas dels från förnuftet och dels från uppenbarelsen, under det att däremot de trosartiklar, som rörde Kristus, Anden och frälsningen, hänfördes till »de rena artiklarna», d. v. s. de som uteslutande vilade på »den särskilda uppenbarelsen». Men om man alltså på detta sätt kunde föranledas att betrakta tron på Gud såsom ett slags förstadium till den djupare kristna tron, så har uppenbarligen för oss hela den grundval, på vilken detta resonnemang vilade, undergrävts och raserats. Vi kunna icke längre tala om att vi på tankens väg skulle kunna bevisa Guds verklighet. Vi kunna t. ex. icke — såsom man i äldre tider menade sig kunna göra — ifrån världens förträfflighet och ändamålsenlighet sluta oss tillbaka till att den skulle ledas av en vis och kärleksfull styresman. Ty denna världens omnämnda »ändamålsenlighet och förträfflighet» står minst av allt fram för oss såsom något fast och ofrånkomligt. Det finnes överflödande mycket som vittnar däremot — såsom icke minst vår egen tid nogsamt sett. Det är för oss minst av allt självklart, att makten över all makt skulle vara en kärleksfull vilja, som leder allt efter sin viljas rådslag. Om en sådan förvissning kan bli levande hos oss, så måste den vila på andra grunder än den logiska slutledningens — det måste vara en förvissning som står fast *trots* allt det som i tillvaron synes oss meningslöst och förvirrat.

Men om vi avvisa denna föreställning, att tron på Gud skulle vara ett slags förstadium och att vi därtill i kristendomen skulle tala om tro på en rad andra föremål vid sidan om Gud, så är det icke bara därför att den grund, på vilken detta resonnemang byggde, blivit vacklande för oss. Utan det sker även och framför allt av rent religiösa skäl. När det är fråga om den kristna trons föremål gäller i själva verket bibelordet: Gud är A och O, begynnelsen och änden. Gud är både det första och det sista — Han är det hela. Att tro på Gud betyder intet förstadium. Längre fram än till Gud kan ingen komma — vi kunna icke s. a. s. passera Gud och gå vidare. Trons rikedom och fullhet består i stället däri att vi föras allt närmare Gud, se allt mera av Hans härlighet och regeras allt fastare av Hans regemente. Det är blott utifrån en missvisande intellektualistisk frågeställning som man kan hitta på att använda sig av additionssynpunkten och tala om den kristna tron såsom riktande sig på en serie olika föremål, av vilka Gud vore ett vid sidan av de andra. Detta är ett utvärtes och mekaniskt sätt att se på saken, som alldeles icke ger oss någon klar föreställning om trons levande väsen, om dess enkelhet och odelbarhet samt om dess fullhet och rikedom. Mot allt sådant vilja vi fasthålla, att vår kristna tron alltigenom är gudstro, tro på den levande Guden. Denna vår kristna gudstro kan vara svag och matt eller fast och stark, men vare sig den liknar den rykande veken eller det klart skinande ljuset, så stammar den från Gud och riktar sig till Honom. Vår tro blir ej djupare och rikare därigenom att den skulle få andra föremål än Gud att rikta sig hän emot och fyllas av, utan blott därigenom att vårt öga får skåda mera och mera av Guds rikedom och höghet och härlighet. Vår tro har med andra ord strängt

taget endast ett föremål: Gud allena. Den kan icke klyva sig, uppdelas mellan Honom och någonting annat, någonting vid sidan av Honom. Ingenting kan överhuvud sidoordnas med Honom. Det skulle i själva verket blott betyda att vi icke helt och obetingat förlitade oss på Honom, att det icke vore oss nog att gripas och betvingas av Honom. Men — »vi skola sätta all tro och lit till Honom», ingenting mindre än detta.

Därför måste det vara så, att allt vad vi inom kristenheten säga oss »tro på» är olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet eller — med trons språk — av Hans uppenbarelse. Endast på detta sätt kunna vi tala om »trons artiklar» utan att splittra tron, tala därom så att det blir klart, att det icke är fråga om en rad sidoordnade ting, som skulle vara trosföremål. Ingenting kan få plats inom trons sfär, kan få räknas såsom trosföremål, med mindre detta — från någon synpunkt sett — ger uttryck åt Guds framträdande för oss och ställer oss inför Gud själv. Om vi t. ex. med den tredje artikelns ord bekänna oss tro på Den Helige Ande, så kan detta icke betyda, att vår tro härigenom fått ett nytt föremål vid sidan av Gud. Utan det betyder att en viss sida av Guds väsen — sådan Han träder fram för oss — ger sig till känna såsom levandegörande helig ande. På samma sätt betyder icke vår tro på »en helig allmännelig kyrka, de heligas samfund», att något nytt föremål nu införes, som skulle konkurrera med vår tro på Gud. Det betyder icke att vi skulle »tro på» vare sig institutioner och anstalter eller någon samling av »heliga» människor, utan det betyder helt enkelt att vi tro på den Gud, som av alla folk och tungomål kallar och församlar genom evangelium. Så fattad är vår tro på kyrkans tillvaro och bestånd en sida av vår tro på den levande Guden, sådan Han ger sig till-

känna för oss och handlar med oss. Vi tro på »syndernas förlåtelse» — icke heller detta betyder något vid sidan av vår tro på Gud, utan ger från en sida sett uttryck åt djupet och kraften i vår gudstro. Ty det här är icke fråga om att tro på en lärosats eller att tro på en stämningsväxling i människohjärtat, en övergång från disharmoni till harmoni, utan det är fråga om vår erfarenhet av och vår tillit till den Guds outgrundliga barmhärtighet, som är så stark, att den övervinner det som skiljer oss från Honom och binder oss samman med Honom i förtroendets och barnaskapets band. Också vår tro på »de dödas uppståndelse och ett evigt liv» uttrycker en sida av vår gudstro: tro vi på den *levande* Guden, så är ock livet i Hans gemenskap ett evigt liv, som trotsar allt vad död och förgängelse heter. Det är alltså icke fråga om att rada upp en del trosföremål, som skulle läggas till vår tro på Gud, utan det som vi här säga oss »tro på» ger blott från olika sidor uttryck åt den rikedom och den fullhet, som ligger innesluten i vår kristna gudstro.

Denna synpunkt ger oss också den rätta perspektivet på den andra artikeln, på vår Kristustro. Icke heller här är det fråga om att vår tro skulle få ett nytt föremål vid sidan av Gud och att den därigenom skulle klyvas och fördela sig dels på Gud och dels på Kristus. Utan vi tro på Kristus såsom den där »låter oss se Fadern» och förnimma Hans närhet. Eller m. a. o.: vi tro på den Gud, vilken i Kristus avslöjar sitt hjärtelag mot oss människor, på den Gud som dömmer, icke för att fördöma, utan för att leda oss in i sin kärleks outgrundliga och outtömliga djup. Det är alltså icke tal om att vi skulle s. a. s. passera Gud, när vi komma till Kristus, utan det är i stället så, att vi inför honom föras djupare i vad vår

gudstro innebär och få skåda Faderns anlete så som det överhuvud är möjligt att se och fatta Honom under jordelivets villkor. Just därigenom att vår gudstro präglas och bestämmes av Kristus och hans ande, upplåtes för oss det rika och djupa innehållet i vår kristna tro på Gud Fader allsmäktig. Från denna utgångspunkt faller ljus över den ofta debatterade frågan om den kristna tron skall vara teocentrisk eller kristocentrisk, d. v. s. om den skall hava sin mittpunkt i Gud eller i Kristus. För oss blir det ingen spänning eller motsats mellan dessa båda synpunkter, såsom det i själva verket måste bli, när man icke ser tron på ett enhetligt sätt utan delar upp den på olika föremål. Låter man Kristustron bliva något vid sidan av gudstron, så måste med nödvändighet varje kristocentriskt betraktelsesätt bliva missvisande samt leda till att något tages ifrån Gud och att Han skymmes undan, såsom ock ofta skett. Men icke så här. Är Kristustrons innebörd den att Kristus låter oss se Fadren och förnimma Hans närhet, så är det givet, att vår tro har en s. k. kristocentrisk karaktär, men det är ock givet, att denna kristocentricitet står i teocentricitetens tjänst och verkar i dess intresse. Den krisna tron är alltigenom gudstro, men denna tro präglas och bestämmes på ett avgörande sätt av Jesus Kristus och hans ande.

Vi ha nu i det närmast föregående sökt uppvisa, hurusom det kristna trosbegreppet har en enhetlig och enkel karaktär. Och vi ha gjort detta genom att framhålla, att tron icke splittrar sig på en rad olika föremål utan djupast och innerst har endast ett föremål, nämligen Gud allena. Denna syn på vad tro är står i närmaste överensstämmelse därmed att vi fattat kristendomen såsom ett av Kristus och hans ande präglat och be-

stämt gudsförhållande. Det blir nu vår uppgift att närmare söka klarlägga och fixera »lärans» förhållande till denna tro. Den är — har det i det föregående sagts — icke föremål för tro utan uttryck av tro.

Tron är en levande kraft, som ovilkorligen med en inre nödvändighet skaffar sig uttryck och skapar sig former på olika sätt och inom olika livsområden. Tron är — brukade reformatorerna säga — förtröstan, en fast och viss förtröstan på den levande Guden. Och detta ord, förtröstan, har sedan alltid intagit en central plats inom evangelisk kristendom. Med rätta — ty det återger en grundväsentlig sida i trons väsen, utsäger något av det som är för tron som mest karaktäristiskt. Dock ger det oss knappast det hela — det återspeglar knappast tron i hela dess fullhet och rikedom och kraft. Luther, som talat djupare ord om tron än någon annan i kristenheten, har ock fylligare bestämningar av trons väsen, t. ex. denna: »tron är ett gudomligt verk i oss, som förvandlar oss och föder oss på nytt av Gud och dödar den gamle Adam, gör oss till helt andra människor i hjärta, mod, sinne och alla krafter och bringar den helige Ande med sig. O, tron är ett levande, skapande, verksamt, mäktigt ting, så att det är omöjligt att den icke utan återvändo skulle verka det goda». I överensstämmelse med sådana synpunkter på tron ha vi i det föregående skildrat tron såsom innebärande att vi gripas och betvingas av Guds andemakt, sådan som denna på olika vägar och främst i Jesus Kristus möter oss. Vi betvingas av denna andemakt, d. v. s. vi föras fram till livsgemenskap, till liv med Gud. Vårt liv blir förankrat i Guds och vinner ett fäste ovan allt det förgängliga. Vår själs innersta kommer i kontakt med det gudomliga livet; Guds ande och kraft eller med andra ord Han själv lever och rege-

rar i våra hjärtan, förvandlande, omskapande, förnyande och upprättande. Därigenom är tron en levande kraft i vårt inre, som icke kan vara overksam utan som ovillkorligen, med en inre nödvändighet måste söka sig utlopp på de olika livsområdena. Och detta har den kristna tron också alltid gjort, alltsedan den vann liv ibland oss. När Luther i det anförda citatets slutord säger, att det är omöjligt att tron icke utan återvändo skulle göra det gott är, tänker han närmast på, hurusom tron betyder en oförliknelig sedlig kraft och yttrar sig i etiskt goda handlingar. Han skulle med samma rätt kunna ha hänvisat till trons verkningar på de båda andra stora livsområdena, det estetiska och det intellektuella, på trons gärningar inom fantasiens och tankens värld. Vi skola här icke närmare tala om vad tron uträttat inom de etiska och estetiska livsomårdena, om hur tron förmält sig med det skarpaste och mest inträngande etiska krav och satt in en i själva verket oövervinnelig etisk kraft i världen, eller om de mäktiga skapelser, som på konstens område i ton och färg och sten bära vittnesbörd om trons kraft. Utan vi ha här närmast att göra med trons gärningar på det intellektuella området, med trons bemödanden att i ord utsäga vad den är och varpå den vilar, vilken den gudomliga kraft är, som ger liv och innehåll. Det är nämligen så den kristna lärobildningen uppstår.

När det gäller dessa trons bemödanden att uttrycka sig i tankar och ord, kunna vi skilja mellan tre olika skikt. Det första och s. a. s. djupast liggande utgöres av troserfarenhetens spontana och omedelbara självvittnesbörd. Därav hjärtat är fullt därav talar munnen. Dessa trons närmaste och omedelbaraste uttryck ha bekännelsens och vittnesbördets karaktär. Det därefter följande skiktet har reflexionens karaktär. Trons förutsättningar

dess väsen och innehåll göras till föremål för tankens ingående granskning. Man söker att så exakt som möjligt kartlägga den nya värld, som i och genom tron trätt fram såsom en ofrånkomlig verklighet. Troskunskapen uppstår — den kristna »läran» blir till. Tanken sparar ingen möda för att här vinna den eftersträvade klarheten — den arbetar med alla tillgängliga medel, tar i sin tjänst alla samtida tillgängliga föreställningar, som på ett eller annat sätt kunna vara ägnade att hjälpa till vid det nämnda kartläggningsarbetet. Slutligen kan man tala om ännu ett tredje skikt. Kristendomen är i första hand en livserfarenhet. Och den kristna tankens, teologiens arbete riktar sig därför i första hand på att klarlägga den i kristendomen givna troserfarenheten. Men i denna troserfarenhet ligga ock inneslutna frön till en omfattande världs- och livsåskådning. Det blir därför ännu en uppgift för den kristna tanken att närmare utarbeta och klarlägga denna kristendomens världsåskådningsram samt att ställa densamma i förhållande till på annan grundval uppvuxna världs- och livsåskådningar. Representerar det andra skiktet den kristna tankens inåtgående verksamhet, så representerar det tredje den utåtriktade verksamheten, avseende att belysa kristendomens ställning i de olika världsåskådningarnas inbördes tävlan.

Låt vara att det i de enskilda fallen icke alltid är möjligt att skilja dessa olika former för trons uttryck från varandra, att de tvärtom mången gång löpa i varandra, så är det dock uppenbart, att vi här ha att göra med tre olika typer som vi möta i kristenhetens historia alltifrån dess första början. Vi finna dem redan i vårt Nya testamente sida vid sida om varandra. Det förstnämnda slaget av trosuttryck ligga tydligen tron själv

allra närmast. De äro mest höjda över det tidsfärjade, ha den starkaste förmågan att gripa omedelbart och lysa med klarast glans genom seklerna. Det är givet, att det direkt teologiska arbetet, som använder sig av samtidens bildnings- och föreställningsvärld för att så ingående som möjligt belysa trons livsområden, skall få en starkare tidshistorisk färgläggning — alldeles särskilt gäller detta om det arbete som sysslar med vad vi kallat kristendomens världsåskådningssida. De tre olika formerna för trons uttryck förhålla sig till varandra — skulle vi kunna säga — såsom tre koncentriska cirklar. Innerst liggande och mest oberörda av tidens förvandlingar äro trons omedelbara spontana uttryck, närmast därefter kommer vad vi kunna kalla den egentliga troskunskapen, tankens bemödande att analysera och klarlägga trons förutsättningar och dess föremål. Längst ut belägna och känsligast för intryck utifrån äro de uttryck, som referera sig till det som här benämts trons världsåskådningssida.

När Paulus t. ex. talar om det nya av Kristi ande präglade och bestämda troslivet och säger: intet skall kunna skilja oss från Guds kärlek, som är i Kristus Jesus vår herre, så är detta ett ord, som med sin omedelbara friskhet betygar sig för trons människor i alla tider. Däremot behöva andra partier i hans brev av mera reflekterande och utredande art — såsom t. ex. framställningen om rättfärdiggörelsen i Rom. 3 eller om Kristus såsom den andre Adam i Rom. 5 — en omsorgsfull och ingående tolkning för att överhuvud kunna förstås av nutidens människor, detta av den anledningen att Paulus här arbetar med tankar och föreställningar, som voro välkända och lättillgängliga för hans första läsare, men som nu icke längre äro detta. På samma sätt ha de teologiskt läromässiga framställningarna i alla tider anknutit till och i klargörande syfte begagnat sig av tankar och föreställningar, med vilka samtiden varit väl förtrogen. Så har den gamla grekiska teologien förfarit, så den bekanta Anselmska försoningsläran och den katolska medeltida skolastiken överhuvud, så ock reformationens män och den gammalprotestantiska teologien samt efter denna Schleiermacher och den nyare teologien. Genom detta här antydda drag har teologien både sin styrka och sin begränsning. Sin styrka — ty teologien har härigenom undan för undan förmått att sprida ljus över trons värld och göra denna tillgänglig för samtidens bildning. Men också sin begränsning. Icke bara därigenom att de hjälpmedel, av vilka teologien begagnat sig, icke alltid varit tjänliga och lyckosamma hjälpmedel, utan ofta på ett mycket bristfälligt sätt kunnat giva uttryck åt trons verkliga art och innehåll. Utan också redan därigenom att teologien, i samma mån som den är tidsfärgad, måste komma att få en mera begränsad livslängd och livsduglighet. Det som av en tid lätt tillägnats och omedelbart förståtts blir för en annan med andra bildningsförutsättningar mer eller mindre otillgängligt. Detta betyder nu icke med nödvändighet, att en äldre tids teologi skulle vara värdelös för senare tider. Den kristna tankens arbete under äldre tider kan tvärtom sluta inom sig rika skatter, men det kan fordras betydande ansträngningar för att överhuvud få upp den ädla malmen ur gruvans djup och därav prägla gångbara mynt för senare tider. Det är nämligen tydligt, att om de förutsättningar, på vilka äldre framställningar och formler vilat, blivit otillgängliga, också själva dessa formler måste tolkas och översättas eller rent av ersättas av andra. Så måste redan av denna grund den kristna tankens, teologiens arbete bliva ett ständigt fortgående arbete. Är nu allt detta

arbete verkligen nödvändigt? Vilken betydelse har det? Och huru långt sträcker sig dess förmåga? Dessa frågor skola vi söka besvara i det följande kapitlet. Dessförinnan sammanfatta vi i några korta satser det väsentliga resultatet från vår undersökning i detta kapitel.

För att få en sakligt riktig uppfattning av »lärans» ställning inom kristendomen är det nödvändigt att klart se hur tro och lära dels skilja sig från varandra och dels sammanhänga med varandra. Läran är icke trons föremål. Att tro betyder att gripas och betvingas av den levande Guden, och trons föremål är därför Gud allena eller närmare bestämt: Gud, sådan Han genom den i Kristus fullkomnade uppenbarelsen upplåtit sitt hjärtelag för oss och handlar med oss. Vad vi såsom kristna bekänna oss tro på är därför icke en rad olika föremål, utan olika sidor av Guds på oss riktade verksamhet. Endast så får vår tro en rent religiös och på samma gång enhetlig och sluten karaktär. Läran är uttryck av tro, människotankens bemödande att så nogsamt som möjligt säga vad denna tro på den uppenbarade Guden är och innebär. Sitt ursprung har den alltså i trons erfarenhet av den uppenbarade Guden. I sin utformning åter visar den sig alltjämt vara mer eller mindre beroende av de samtida hjälpmedel som den kristna tanken begagnar sig av.

Kap. 4.

Tankens rätt och tankens begränsning.

Har verkligen tankens upphörande, inträngande granskning av tron och dess värld en positiv och gagne-